COMENTARIOS A 'CREER Y SABER' DE HEGEL

—Una aproximación al 'Núcleo Racional' de la Dialéctica Hegeliana—

Luis Alberto Restrepo

RESUMEN

El escrito 'Creer y Saber' de Hegel, constituye su 'ruptura epistemológica' con la filosofía crítica de Kant y Fichte, y delinea los trazos esenciales de su propio 'marco teórico'. En contraste con la filosofía crítica, se comprende mejor el 'núcleo' racional de la dialéctica hegeliana. Sienta además las bases para comprender mejor la relación entre filosofía e historia, entre Teoría y Praxis, desde el punto de vista de Hegel. E ilumina, de sesgo, el problema de esta misma relación en Marx.

1. INTRODUCCION

1.1 El Texto

Creer y Saber fue publicado en el *Diario Crítico de Filosofía*, editado por Hegel junto con su amigo Schelling durante los años 1802 y 1803. Constituye el último de cinco breves ensayos dedicados a tomar distancia frente a la filosofía crítica de su época, denominada por Hegel con el nombre de 'filosofía de la reflexión'. El primero de tales escritos lleva por título: *Diferencia de los Sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling* y fue escrito en 1801. A él nos referimos en algunos apartes de esta exposición. *Creer y Saber* es el último de ellos. Es también el más extenso, y compendia, en cierto modo, los anteriores. En él Hegel rompe definitivamente sus nexos de juventud con la filosofía crítica, representada por Kant, Fichte y Jacobi.

1.2 Interés del Texto

Según Hegel, cada sistema filosófico pertenece a su propia época. Es "la época en conceptos", como dirá más tarde. En este sentido todo sistema es caduco y pasa con la época en la que tuvo su origen. En cambio, la Idea que les subyace es eterna. Es el principio de toda verdadera filosofía.

Pues bien, *Creer y Saber* nos presenta ese principio inmodificable de toda filosofía, tal como Hegel lo entiende. Antes de lanzarse a la construcción del sistema, Hegel pone aquí su fundamento. *Creer y Saber* nos presenta de modo apretado lo que podríamos llamar el 'núcleo racional' de su filosofía, para usar la expresión de Marx con relación al meollo de la dialéctica. Con una ventaja: al interior del sistema desarrollado, ese núcleo aparece difuminado a todo lo largo y ancho de la majestuosa y compleja construcción teórica de Hegel. Está en todas partes y en ninguna. No es fácil, por lo tanto, captarlo en su especificidad. En *Creer y Saber*, situada en la antesala del sistema, el principio de la filosofía hegeliana aparece todavía aislado, como 'in vitro'. Además el perfil de lo que Hegel llama 'la Idea' se destaca aquí a contraluz, por contraste y oposición a la filosofía crítica, y en particular por diferencia frente a la filosofía kantiana. En *Creer y Saber*, Hegel realiza su 'ruptura epistemológica' con Kant y Fichte, y establece su propio 'marco teórico', para utilizar expresiones muy queridas a la filosofía de la reflexión de hoy.

1.3 El Propósito de este escrito

El título de este artículo es anodino: *Comentarios a Creer y Saber de Hegel.* Con ello quiero indicar que el texto hegeliano me servirá solamente de pretexto para acercarme, a través de él, a un problema de suma actualidad: la relación entre la filosofía y la historia según Hegel, o en otros términos, la relación entre Teoría y Praxis. Porque lo que Hegel designa como Idea o principio de toda filosofía es una determinada concepción de la relación entre la teoría filosófica y la praxis histórica, o más todavía, es una comprensión específica de la sujetividad y la objetividad social. *Creer y Saber* nos coloca así en los umbrales de un problema que afecta hoy, no solo la concepción general de Teoría filosófica, sino también la misma práctica política que de ella se deriva. Aunque debemos advertir también que solo pretendemos aproximarnos a los umbrales del problema.

Esbocemos el panorama de modo general. Para Hegel, como lo veremos luego en detalle, la filosofía surge del conflicto que atraviesa las costumbres e instituciones de una época. Sin embargo, la tarea de la filosofía no consiste en elaborar de manera directa el conflicto vital y genera-

lizado, sino más bien en disolver aquellas expresiones teóricas del mismo que pretenden fijarlo, absolutizarlo, eternizarlo, o —en lenguaje más actual— 'positivizarlo'. La filosofía disuelve las falsas oposiciones fijadas por el entendimiento reflexivo. Busca, en cambio, la reconciliación: la nueva armonía, el nuevo equilibrio histórico que se abre paso a través de los conflictos.

Marx joven, a partir del mismo proyecto hegeliano de reconciliación de la realidad histórica en conflicto, tacha el sistema hegeliano de unilateralidad: su filosofía sería una reconciliación meramente ideal, que deja por fuera de sí y frente a sí la realidad del mundo desgarrado. En este sentido, la filosofía hegeliana de la reconciliación haría parte ella misma del desgarramiento que intenta superar, y se constituiría en uno de los extremos en conflicto: sería una teoría de la paz y el equilibrio social, contrapuesta a la realidad práctica de un mundo irreconciliado.

Sin embargo, cabe dejar aquí asentada una pregunta: ¿Por el ánimo de criticar una supuesta unilateralidad idealista y sujetiva del sistema hegeliano, no habrá terminado el mismo Marx por ser víctima de la parcialidad opuesta? ¿No habrá absolutizado a su vez la praxis histórica de la reconciliación, sin haber anticipado teóricamente, de modo suficiente, el nuevo orden histórico en ciernes? A este interrogante no vamos a responder en este artículo. Pero esperamos al menos alumbrar el terreno teórico desde el que, tanto Hegel como Marx, se plantean el problema de la reconciliación de un mundo en conflicto.

2. EL DESGARRAMIENTO VITAL COMO LUGAR HISTORICO DE LA FILOSOFIA

2.1 La necesidad de la Filosofía

Creer y Saber se inicia con la exposición de la necesidad histórica de una nueva filosofía, distinta de la filosofía crítica de su tiempo. Describe la génesis de ese imperativo y la situación teórica contemporánea.

Pero antes de analizar la manera como Hegel comprende la necesidad del surgimiento de una nueva filosofía en su propia época, retrocedemos hacia la formulación más general, acerca de la necesidad que da origen a cualquier filosofía, tal como aparece planteada por escrito sobre la *Diferencia de los sistemas filosóficos del Fichte y de Schelling((DSFS).*

Para Hegel, toda filosofía arraiga *en la historia.* Es la expresión de una época determinada: "la época en conceptos". Ningún filósofo había precisado antes con tanto rigor la raíz histórica de la filosofía.

Con mayor exactitud, la filosofía arraiga *en el conflicto* de un gran período histórico: en su desgarramiento vital (Zerrisenheit), en la división (Entzwiung), en la oposición (Gegensatz) vigente en una época. Cuando se erosionan las costumbres e instituciones que habían hecho posible la convivencia social, cuando familia, sociedad y Estado entran en proceso de disolución, se experimenta la necesidad de la filosofía como reconciliación de los múltiples extremos en conflictos.

Dicho sea de paso que, como lo expresa Hegel en la *DSFS*, la verdadera filosofía no es entonces simple erudición sobre opiniones ajenas, ni mera instrucción útil, ni puro ejercicio de formación mental. La filosofía arraiga en el desgarramiento vital de un pueblo e intenta superarlo.

Años más tarde, en sus cursos de Historia de la Filosofía, vuelve sobre este mismo punto y determina aún con mayor precisión el conflicto histórico que da lugar a la filosofía: "Cuando un pueblo ha tomado ya distancia de su vida concreta, y ha surgido la separación y diferenciación de clases, puede decirse que ese pueblo se aproxima a su ocaso. Penetra entonces, por doquier, la indeferencia frente al propio destino vital: se difunde el disgusto y la insatisfacción frente a ese mismo destino. Esta situación impone la necesidad de refugiarse en los espacios del pensamiento" (Gesh. der Phil., Suhrkamp, 484. Traducción del autor).

El descoyuntamiento social toma pie en la *separación y diferenciación de clases*. A continuación, en el mismo texto, Hegel nos presenta los tres grandes períodos históricos que han dado origen a diferentes sistemas filosóficos de envergadura:

"Sócrates y Platón no tenían ya placer alguno en la vida del Estado ateniense. Platón intentó incluso llevar a cabo algo mejor junto a Dionisio". "En Roma se difundió la filosofía, así como la religión cristiana, bajo los emperadores romanos, justamente en aquella época de infortunio del mundo y de decadencia de la vida política". "La ciencia y la filosofía moderna surgieron en la vida europea, en el siglo 15 y 16, ya en el ocaso de la vida medieval. En esta se habían identificado la religión cristiana, la vida política, social y privada (Ibid. Traducción del autor)".

Así pues, la filosofía es expresión de una época. Surge en tiempos de conflicto. Y este tiene su fundamento en la "separación y diferenciación de clases".

2.2 La 'Positivización' del conflicto como lugar de la filosofía

Pero, según Hegel, la filosofía no se confronta directamente con el desgarramiento vital de la práctica histórica, sino *con la fijación teórica*

del mismo operada por la reflexión: se debate con su *'positivización'*. La fijación reflexiva de los conflictos vitales, su positivización teórica constituye para Hegel el lugar histórico de la filosofía, la provocación a su nacimiento, su urgente necesidad.

Para Hegel la *reflexión* es la actividad propia del entendimiento. Como su nombre lo indica, es un movimiento de retorno de algo sobre sí mismo, su enclaustramiento dentro de sí, y en consecuencia su fijación en el aislamiento frente a toda otra cosa. Llevada a sus últimas consecuencias, la reflexión conduce a la mutua contraposición de los extremos previamente separados. Su actividad consiste, pues, en separar o abstraer los aspectos de un todo, oponerlos entre sí y fijarlos en su oposición recíproca. Una vez que la reflexión ha escindido y dividido el todo originario, se esfuerza en vano por reconstruir la identidad primera. Lo único que logra son malas "síntesis", unificaciones externas, mecánicas y violentas entre las partes previamente fijadas en su mutua oposición. Los vínculos externos de causalidad mecánica que la reflexión del entedimiento establece, conduce a que unos extremos se impongan sobre otros y los dominen, tanto teórica como prácticamente.

El proceso de reflexión en la historia es a la vez teórico y práctico. Hegel lo denomina "*cultura*" (Bildung). En la medida en que avanza la cultura de un pueblo, se opera una progresiva división del trabajo, de los medios de trabajo e incluso de las mismas necesidades humanas. Surgen nuevas habilidades y nuevas técnicas. Y este proceso de diferenciación, división y contraposición de la práctica social es en sí mismo un desarrollo de la reflexión. En este sentido, también la objetividad de la práctica social tiene entendimiento: se opera en ella el proceso propio de la reflexión. Este desarrollo práctico va acompañado por un proceso teórico paralelo. En la medida en la que se especializa la práctica social, se diferencia también el lenguaje cotidiano, obligado a designar nuevas realidades. Surgen nuevos objetos de conocimiento científico. Cada objeto se descompone en diferentes aspectos que se convierten a su vez en objetos de ciencia. Y en todo objeto aparecen nuevas fuerzas y leyes. El proceso reflexivo de abstracción no tiene fin. Por la reflexión, la cultura avanza en el desconyuntamiento indefinido de la práctica social. Desarticula sus momentos o aspectos, los convierte en cosas fijas, que existen por sí mismas sin relación con las demás, sin génesis ni desarrollo. Los transforma en simples 'datos'. Absolutiza su existencia independiente y su mutua contraposición generalizada. Los positiviza. Y ese mismo entendimiento que disgrega la realidad social, emprende luego la vana tarea de recomponer la unidad vital de la sociedad: buscar rehacer la unidad interna del sujeto dividido en múltiples facultades, reconstituir el entramado social de sujetos que ha separado en esferas de trabajo distintas e incluso contrapuestas, recons-

truir la unidad de los objetos de conocimiento desmembrados paulatinamente en múltiples aspectos, y busca sobre todo restablecer la unidad y la armonía entre la subjetividad colectiva de un pueblo con sus objetivizaciones prácticas, convertidas en una mera objetividad muerta, ajena y hostil.

Esta fijación generalizada de los conflictos de una época por obra de la reflexión del entendimiento, llega a su culminación en filosofías que convierten la abstracción en sistema. Parten del presupuesto de la mutua separación e independencia de todos los aspectos de la realidad, de su mutua oposición, y se esfuerzan luego por reconstruir 'síntesis' que, a la postre resultan insuficientes y forzadas. Implantan la dominación teórica y práctica de unos extremos sobre otros.

Es esta absolutización sistematizada de los conflictos de una sociedad, la que se convierte en provocación urgente para el surgimiento de una nueva y verdadera filosofía. Para Hegel, la positivización operada por las filosofías de Kant, Fichte y Jacobi constituyen la necesidad histórica de su propio sistema.

Antes de continuar adelante, hagamos una advertencia. Para la reflexión intelectual, esta necesidad histórica es una especie de causa, de condición o presupuesto de la filosofía, externo a ella misma. El entendimiento reflexivo intenta explicar el surgimiento de una nueva filosofía por sus condiciones externas: las circunstancias sociales, políticas, científicas, etc. Este tipo de vínculos externos de causalidad son típicos de la reflexión y presuponen siempre una radical dualidad entre los elementos que intentan reunir, en este caso, entre la teoría filosófica y la praxis histórica de la que emerge.

Para lo que Hegel llama la "especulación" (por diferencia de la simple reflexión), tanto las condiciones históricas como la filosofía que surge en ellas nacen de un principio único e idéntico, y entre la filosofía y sus circunstancias no hay nexo de mera causalidad o condicionalidad, sino una identidad mucho más íntima: son como aspectos inseparables de un organismo viviente. Esta forma de comprensión de la relación entre filosofía e historia no coincide, desde luego, con el entendimiento que Marx tiene de ella.

3. EL LUGAR HISTORICO DE LA FILOSOFIA HEGELIANA

3.1 Diagnóstico del desgarramiento moderno

Creer y Saber se inicia con una densa exposición acerca de la necesidad histórica que empuja hacia una nueva filosofía. En una primera mirada

recoge en elocuentes frases la situación cultural de su época. Luego retoma con mayor detalle el proceso de gestación de la cultura moderna, llevada a su 'positivización' final por la filosofía crítica de la reflexión. Vayamos por pasos.

Para comenzar su ensayo, Hegel contrasta la relación existente entre razón y religión en la Edad Media, con el nexo establecido por la filosofía crítica entre esas dos dimensiones. En la Edad Media existía ya el conflicto entre Razón y Religión, pero este se desarrollaba al interior de la religión misma. La religión era la forma predominante de la cultura de la época y la razón había sido puesta a su servicio: era la "esclava de la teología". Quienes por esa época reivindicaban la autonomía de la razón —autores como Pomponacio, Bayle y Vanini— lo hacían desde el seno mismo de la religión en su calidad de creyentes.

La situación moderna es totalmente distinta. En la filosofía de Kant, el conflicto entre la fe y la razón se ha desplazado al interior de la filosofía. La razón se ha hecho, al menos en apariencia, dominante. Y es ella la que determina su propio nexo con la fe. Pero en la filosofía crítica tanto la fe como la razón han perdido su propia identidad. La fe carece de todo contenido determinado. Es una fe vacía. Y la razón ha dejado de hecho de ser razón para reducirse a la condición de simple entendimiento. Así empobrecida y delimitada al estrecho campo de los fenómenos, la razón ha terminado por quedar subordinada, en el terreno de la acción, a la fe que pretendía derrotar. Hegel añade con ironía que a la razón moderna le ha acontecido lo que le acaece a un pueblo bárbaro cuando se apodera de otro más culto: termina espiritualmente vencido por él.

Esta es la expresión cultural del conflicto que, según Hegel, exige una nueva forma de reconciliación filosófica. De allí brota la urgencia de su propio sistema.

Hoy puede parecerle a muchos obsoleta esta manera de presentar la necesidad de la filosofía. Parecería que nuestra época ha eliminado ya, en lo fundamental, ese conflicto. El conflicto entre fe y razón habría concluido por simple sustracción de materia: la fe ha perdido su vigencia, y es sólo cuestión de tiempo la desaparición de su manifestación institucional, la religión. E incluso si se mira hacia la misma religión institucional, parece como si hubiera aceptado de buena gana su desaparición de la vida pública para confinarse a la esfera privada. Presumiendo su profundidad, de interioridad y espiritualidad, la religión oficial se torna cada vez más superficial. Aunque de hecho, bien miradas las cosas, los mismos exigen a los fieles el repliegue de su fe a la interioridad privada, redoblan sus esfuerzos públicos por mantener en pie una sociedad amenazada por sus propios

conflictos. Sea como sea, la fe está siempre presente donde quiera que subsista la razón humana. Esta presente aún bajo sus formas laicas, temporales y 'mundanas': el absoluto, la plena reconciliación de la subjetividad y la objetividad, adopta hoy el empirismo predominante en la cultura contemporánea y se nos presenta en forma de utopías históricas. Y así, al interior de la razón, resurge siempre el viejo conflicto entre fe y razón, entre una razón aherrojada en los límites del entendimiento científico y una fe convertida en inalcanzable utopía histórica.

Compartamos o no este somero diagnóstico de nuestro tiempo, Hegel considera que el conflicto entre fe y razón, tal como ha sido planteado por la filosofía crítica, es la expresión teórica consumada de la miseria de su época. La absolutización del desgarramiento suscita la urgencia de un nuevo sistema filosófico.

3.2 Génesis de la Cultura de la Subjetividad

Una vez delineado este rápido diagnóstico de la situación contemporánea, Hegel reconstruye en breves páginas su lenta génesis histórica.

El filósofo le da al mundo moderno el nombre de *"Cultura de la Objetividad"*. Este apelativo indica que el entendimiento científico moderno exaltado a la condición de razón, ha convertido la subjetividad en absoluto, y la ha contrapuesto radicalmente a la objetividad. En otros términos, ha establecido la radical oposición entre sujeto y objeto, para tratar de construir luego síntesis artificiales en favor de la subjetividad.

Para Hegel, esta cultura subjetivista tiene raíces históricas bien determinadas. La denomina también como la cultura del "espíritu del norte". Tiene su origen primero en la *Reforma Protestante.*

En sus cursos sobre Filosofía de la Historia, dictados en Berlín años más tarde, Hegel nos describe en términos geográficos radicales el origen de la cultura moderna.

"La Reforma —dice Hegel— surgió en Alemania, y solo fue acogida por los pueblos germánicos, puesto que fuera de Alemania sólo se consolidó en Escandinavia e Inglaterra. Las naciones románicas y esclavas se mantuvieron a distancia. Aún el mismo sur de Alemania no acogió sino parcialmente la reforma, ya que las mismas circunstancias generales eran allí confusas" (Ph. G. IV, 885, Suhrkamp. Trad. del autor).

Y añade a continuación:

"La Reforma tampoco penetró en naciones románicas como Italia, España, Portugal y en parte tampoco en Francia".

Enseguida Hegel se pregunta por la índole propia del caracter de estas naciones que se convirtió en obstáculo para la libertad del Espíritu, y responde:

"La pura interioridad germana era el terreno adecuado para la liberación del Espíritu. Por el contrario, las naciones románicas (latinas) conservan la escisión en lo más profundo de su alma: ellas surgieron de la mezcla de la sangre germana y la románica, y conservan este elemento heterogéneo todavía en sí" (Ibid., 886).

"Los otros pueblos salieron al mundo —hacia América, hacia la India Oriental— con el propósito de conquistar riquezas y de aunar un dominio mundano cuyo territorio da la vuelta a la tierra y en el cual nunca se oculta el sol. En Alemania, en donde se conservó la pura intimidad del Espíritu, fue un simple monje en quien se encendió la conciencia del presente, quien realizó la ruptura con la Iglesia, porque pudo comprobar el desvío de sus fines, la verguenza que portaba en su seno" (Ib., 878).

El sujeto moderno no es una simple estructura intemporal. Tiene un origen geográfico, de sangre e incluso individual. Es el espíritu germano del Norte que hace su irrupción histórica en Lutero.

En *Creer y Saber*, Hegel describe lo que él denomina la "bella subjetividad protestante", fruto de la Reforma. Dios, el absoluto, la plena reconciliación de la subjetividad y la objetividad es, para la reforma, inasequible al conocimiento humano. Mientras la religión dominante en la Edad Media, basaba su propia legitimidad en la posibilidad del conocimiento racional de Dios, Lutero corta de un tajo el cordón umbilical de la razón con el absoluto. No podemos conocer a Dios por la razón. Sin embargo, la reforma no reflexiona, no vuelve sobre sí misma esta limitación de la razón. No fija de manera reflexiva su límite. No confina la subjetividad humana, de modo radical al mundo finito, como lo harán más tarde la ilustración y la subjetividad con el absoluto, pero ahora sólo mediante el culto litúrgico. Mediante los cantos y sollozos de la piedad protestante se eleva el corazón al sentimiento de la unión con Dios. Esta ingenua apertura al absoluto, este anhelo espontáneo le confiere a la subjetividad protestante su peculiar belleza, según Hegel. La belleza nace de la espontaneidad, de la ausencia de reflexión sobre su propio límite.

La ilustración del siglo 18 da un paso más allá en el camino de la reflexión. La introduce en la subjetividad protestante. Rompe conscientemente todo nexo con el absoluto.

Es de notar que en el texto de *Creer y Saber*, Hegel no hace alusión al Renacimiento y al Resurgimiento de las ciencias naturales modernas, co-

mo sí lo hace en escritos posteriores, como la Historia de la Filosofía o la Filosofía de la Historia. Sin embargo, es bueno tener en cuenta que la reflexión del entendimiento científico moderno sobre el mundo finito es la condición previa de la absolutización del sujeto tal como se manifiesta más tarde, en el siglo 18 y 19.

El pensamiento ilustrado convierte al hombre sensible en el centro del Universo. Desligado del absoluto, lo fija en la particularidad individual de sus apetitos, instintos y necesidades. La reflexión diferencia y contrapone tales tendencias, fijadas en su forma de manifestación empírica. El resto del universo sensible opuesto al hombre, queda despojado de toda esencialidad o ser en-sí, para convertirse en mero ser-para-otro: en definitiva, en ser-para-el-hombre. De este modo todo el mundo objetivo queda definido como un instrumento útil para otros fines, y en definitiva como medio para la satisfacción de los apetitos e inclinaciones del hombre sensible.

Roto así todo vínculo ético con el absoluto, la ilustración busca legitimar su reconciliación con el ser-ahí empírico, con el mundo de lo dado y de lo establecido. Locke desarrolla su moral del Eudemonismo. Mediante ella se esfuerza por otorgar buena conciencia al sujeto moderno en su reconciliación inmediata con este mundo. La felicidad (eudaimones) se constituye en la nueva meta del actuar humano. Para el eudemonismo de Locke no hay una clara distinción entre el goce del mundo empírico dado al individuo, y la felicidad propuesta como fin. Más bien esta es concebida como cúmulo o suma total de satisfacciones empíricas mediante la apropiación y el goce de los objetos sensibles.

En el campo de la teoría, la ilustración extiende su reflexión sin límites. El universo queda definido de antemano como una totalidad mecánica, en la que sus partes, originariamente separadas y contradistintas, se relacionan unas con otras mediante los meros vínculos externos de causalidad. El universo es así el reino de lo "explicable" y lo "calculable": aquello que puede ser explicado mediante puros nexos causales y que, en consecuencia, puede ser reducido a números y proporciones.

Según Hegel, los resultados positivos de la ilustración en el campo de la teoría son ralos y pobres. Su afán es un quehacer infatigable, meramente negativo y crítico, en contra del absoluto —Dios— y de sus manifestaciones históricas —la religión y el Estado—.

De este modo la reflexión de la razón ilustrada clausura las posibilidades de reconciliación con el absoluto que todavía conservaba la bella subjetividad protestante.

3.3 Consumación de la Cultura moderna de la Subjetividad

La filosofía de la reflexión o filosofía crítica de Kant, Fichte y Jacobi consuma la absolutización o positivización de la cultura moderna de la sujetividad. La convierte en sistema científico. La filosofía crítica es la reflexión intelectual hecha sistema.

El principio de la filosofía crítica es la *reflexión del sujeto.* El "yo pienso" se convierte en el punto de partida y de llegada de la reflexión. Es el verdadero en sí de la realidad, lo único cierto, la medida previa de toda verdad. El sujeto queda definido entonces como la actividad de dar forma y determinación a toda realidad. Su actividad es el pensar. Pero tal pensamiento queda radicalmente afectado por la sensibilidad: encerrado en sus límites, reducido a su finitud y particularidad.

Como contraparte del sujeto, la reflexión se contrapone una *objetividad igualmente refleja:* la "cosa-en-sí" Kantiana. Esta quinta esencia de la objetividad carece de forma, contenido y determinación propia. Sólo se define por su oposición al sujeto. Es informe, carente de unidad e identidad interna, corroída conceptualmente por un inagotable proceso de erosión interior (Zerfallendes), ya que toda forma y unidad provienen exclusivamente del sujeto.

En realidad, anota Hegel, puesto que el sujeto y el objeto carecen de todo contenido propio y sólo se definen por su propia contraposición recíproca, no se ve muy bien por qué no podrían invertirse los términos de su propia definición. El sujeto podría ser el elemento pasivo y la cosa-en-sí su forma. De todas maneras, para Kant el sujeto es el principio de la actividad formativa y determinante del objeto.

A partir de esta contraposición inicial, como establece Kant *la relación entre el sujeto y el objeto?* Mediante la "aplicación" de categorías del entendimiento a intuiciones de la sensibilidad. Las categorías son así la camisa de fuerza que el sujeto le impone a las intuiciones para construir la objetividad determinada. Al someterla así a su propia forma, el entendimiento convierte la objetividad en "apariencia" (fenómeno). No conocemos las cosas-en-sí sino lo que de ellas aparece a nuestro conocimiento. De este modo, los objetos del conocimiento quedan definidos como un mero ser-para-otro, ser-para-la-conciencia apariencia o fenómeno.

Esta mutua oposición pura entre sujeto y objeto que constituye el presupuesto y el punto de partida de la filosofía crítica, los sume a ambos en la finitud. Cada uno se convierte en el límite que finitiza al otro. El sujeto es lo que no es objeto, y el objeto lo que no es el sujeto. Cada uno excluye al otro de sí y se identifica por esta exclusión o negación del otro.

A partir de esta contraposición, la filosofía de la reflexión se esfuerza en vano por *reconciliar de nuevo la realidad dividida.* Busca la *"síntesis"* de sujeto y objeto, el absoluto. Este es el motor de la filosofía de Kant, Fichte y Jacobi: reconstituir la síntesis de los momentos que originariamente han contrapuesto de modo absoluto.

Esta "síntesis" adopta formas diversas según cada filosofía. En Kant, aparece como un *"más allá"* de la razón transida por la finitud. Desde el *punto de vista teórico* la reconciliación es concebida como Idea, producto de la Razón, sería la síntesis final de todas las contraposiciones categoriales. En ella coincidirían finalmente el mundo de los fenómenos y la cosa-en-sí. Sujeto y objeto, alma y mundo, encontrarían su reconciliación definitiva en la Idea, en el Absoluto, en Dios. Pero esta Idea es concebida por Kant, no al modo de la razón, sino según la índole reflexiva y abstracta del entendimiento. Es una idea vacía, sin contenido ni determinación propia ya que no es dada a la intuición sensible. Por ello queda situada, más allá del conocimiento. Su función real es la de servir de Idea 'reguladora', orientadora, externa y formal de las "síntesis" relativas del entendimiento científico moderno. La razón queda de esta manera reducida de hecho a entendimiento, depotenciada, emasculada. Se limita a ratificar y legitimar el proyecto total del entendimiento científico moderno. Lo absolutiza y positiviza, como la única forma posible de conocimiento.

En el *campo práctico* la reconciliación kantiana no corre mejor suerte. Allí el absoluto aparece como Ideal de la Razón Práctica: Puesto que no puede ser objeto de conocimiento y está situado "más allá" de él, es apenas objeto de 'fe' para la razón. La razón postula la existencia del Ideal, pero en vez de conocerlo, lo hace objeto de 'fe'. Y cuando Kant intenta determinar el contenido de este ideal, recae en las abstracciones propias del entedimiento reflexivo. Lo concibe como adición de la felicidad empírica y la moralidad. No hay entre ambas una auténtica mediación.

Fichte concibe la reconciliación y la síntesis de sujeto y objeto bajo la forma de un *"progreso indefinido"* hacia el absoluto. En la *teoría*, el conocimiento avanza siempre hacia nuevas síntesis científicas relativas, sin poderlas convertir en sistema. En el terreno de la *práctica*, la razón busca su progreso en la realización histórica de la libertad, un proceso sin fin, que incluye en la definición misma de libertad la imposibilidad de su plena realización. Porque el definir la libertad sujetiva por contraposición a la necesidad objetiva, su propia realización necesita siempre del obstáculo que le opone la necesidad. La libertad es sujeción de la necesidad bajo sí, pero necesita de ella para realizarse. La libertad es meramente proceso de liberación.

Este "progreso indefinido" es lo que Hegel denomina, en otros contextos, el "mal infinito". Podríamos designarlo también como la "mala reconciliación" o el "falso absoluto". En vez de una auténtica solución del conflicto y la oposición sujeto-objeto, el progreso indefinido la posterga indefinidamente y la sustituye por la adición indefinida de síntesis parciales.

Todas las *síntesis* que se derivan de la reflexión, se operan gracias a la *dominación teórica y práctica* que ejerce uno de los extremos contrapuestos sobre el otro. En la ilustración, lo general (Dios, la religión, el Estado) sucumbe ante el predominio de lo particular: del individuo, sus apetitos e intereses. Kant pretende reaccionar contra el eudemonismo ilustrado y quiere imponer el sacrificio de los apetitos sensibles e individuales en favor de una moral universalista. La moral kantiana es represiva del instinto en nombre de la auténtica libertad. Si la perspectiva teórica de la moral kantiana se transfiriera también a la legalidad del Estado, y se le confiriera la misma primacía a la universalidad de la ley por sobre los derechos del individuo particular, se legitimaría el despotismo. En todo caso, en la moral Kantiana la particularidad sensible cae víctima de la universalidad de la razón. Aunque, considerando más a fondo el problema, a la hora de la acción la Razón Práctica Kantiana recae en el eudemonismo por ser meramente reacción contra él. Por ser la negación de toda inclinación sensible, la razón práctica queda reducida a una identidad vacía y abstracta, a un imperativo categórico enteramente formal, que carece de criterios determinados para traducirse en actos concretos. Por eso, a la hora de establecer los derechos y deberes, debe acoger los preceptos empíricamente establecidos. En caso de conflicto de deberes, sigue en última instancia el propio capricho.

La Filosofía de la reflexión es el "Realismo de la Finitud", según la expresión hegeliana. Fija el sujeto y el objeto en su contraposición absoluta, que al quedar así irreversiblemente opuestos, lanzan fuera de sí al absoluto, como un tercer término en discordia. Cada uno de ellos queda fijo en su aislamiento. Los otros dos son para él su propio límite, la frontera que pone de manifiesto su finitud. De este modo se consuma el proceso de reflexión iniciado inconscientemente en la Reforma, y radicalizado en la ilustración. La filosofía crítica de la reflexión es la ilustración hecha sistema. Lejos de resolver los conflictos de la modernidad, los fija, los eterniza, los positiviza, y los convierte en el presupuesto de sus vanos esfuerzos de síntesis y reconciliación. La tarea de la razón se convierte en agobiante "piedra de Sísifo". De aquí surge para Hegel, imperiosa, la necesidad de una auténtica reconciliación filosófica de la realidad escindida.

4. EL PROYECTO FILOSOFICO DE RECONCILIACION SEGUN HEGEL

4.1 La Idea como punto de partida

Para Hegel, el punto de partida y el único presupuesto de toda verdadera filosofía es la Idea: "el no reconocimiento de ninguna oposición", el "estar superada de toda oposición". Este presupuesto no es en realidad tal, puesto que el desarrollo de la filosofía es la demostración de su propia validez. Su condición de presupuesto y punto de partida queda reabsorbida en el transcurso del sistema. Pero este "Pathos" unitario, o mejor, identificante, no sólo es el objetivo que mueve toda la actividad de la razón, sino más bien su punto de partida permanente, fuera del cual todo esfuerzo de conocimiento y de acción queda desprovisto de sentido, y si la razón lo menospreciara estaría renunciando a su propia naturaleza. Razón es indentificación de lo diferente y diferenciación de lo idéntico.

4.2 Inconsecuencia de la Filosofía de la Reflexión

Hegel se propone entonces superar y desbordar el carácter meramente reflexivo de la filosofía crítica. Pero de acuerdo a su propia concepción de la Idea, no se empeña en una crítica llevada a cabo desde fuera, desde su punto de vista exterior, sino que muestra desde dentro del sistema de la reflexión su propia inconsecuencia. Muestra por doquier la presencia inevitable de la Idea, que sin embargo es abandonada inconsecuentemente una y otra vez. Su crítica es entonces, más bien, autocrítica de la filosofía de la reflexión.

La idea está presente de muchas formas y muchos lugares de la filosofía Kantiana, según Hegel. Y ante todo, en la misma noción de "trascendental". La verdadera trascendentalidad consiste en hallar, en el sujeto, las condiciones 'a priori' de toda objetividad. Antes de toda experiencia, la objetividad debe estar ya como prefigurada en el sujeto, para que esta pueda establecer posteriormente sus juicios sintéticos. Pues bien, esta noción vaga de trascendentalidad lo que supone es la identidad originaria, anterior a toda experiencia, del sujeto y el objeto. Sólo que, no se sabe bien por qué razón, Kant le da a esta identidad trascendental o absoluta un caracter meramente relativo, sujetivo. Es la identidad de sujeto y objeto al interior del sujeto. Pero con el mismo derecho habría podido darle un caracter unilateralmente objetivo. El verdadero trascendental es la identidad indiferenciada y absoluta entre sujeto y objeto que precede a toda diferencia entre ambos.

Otro lugar de la filosofía kantiana donde la Idea aparece con claridad es en la así llamada "unidad de apercepción pura", finalmente idéntica con la "imaginación trascendental", o con la "inteligencia intuitiva" de la Crítica del Juicio. Todas estas expresiones denotan, en términos Kantianos, la presencia del esquematismo de las categorías, propio de la 'Facultad de Juzgar', en el seno mismo de la sensibilidad. En otros términos, señala la presencia anticipada de la identidad en toda diferencia.

Las mismas categorías encierran ya en sí la Idea, puesto que son puras formas, idénticas a sí mismas, que en su identidad encierran la posibilidad de su propia diferencia: la intuición.

Para Hegel, la insuficiencia del sistema Kantiano, y en general, de toda la filosofía de la reflexión, no proviene de una injusta y roedora crítica externa. Es víctima de su propia incoherencia. Está obligada a transformarse en virtud de sus propios presupuestos. Aunque asienta la Idea como principio, es incapaz de desarrollarla coherentemente.

4.3 La Reconciliación, Tarea de la Filosofía

La tarea de la razón consiste, pues, en reconstruir la perdida identidad originaria entre sujeto y objeto. Y esto, tanto en el campo de la teoría como en el de la práctica.

Según aparece en la *DSFS*, hay tres posibles formas de buscar esa reconciliación.

La primera es propia del romanticismo. Ante la creciente diversificación y especialización teórica y práctica del mundo, ante la contraposición y conflicto en aumento de los extremos dispersos, el romántico aspira a retornar a la simple identidad indiferenciada del origen. La solución romántica aspira a retener la pura identidad de sujeto y objeto, anterior a toda diferencia. Pretende perderse en esa especie de vientre materno inmemorial.

Un segundo camino de búsqueda de reconciliación es el ya descrito a propósito de la Ilustración de la filosofía reflexiva. Se trata de imponer síntesis mecánicas y artificiosas a todos los extremos en conflicto. Este punto de vista define el universo como "explicable" y "calculable" mediante simples nexos de causalidad, leyes de acción y reacción, cuantificación de tales efectos y matematización generalizada. Es el universo de los robots. Desde este punto de vista la verdadera reconciliación queda siempre aplazada a un "más allá" hacia el cual se avanza mediante un "progreso indefinido" que, por definición, no puede alcanzar su meta.

Entre tanto, para lograr su síntesis, la reflexión somete unos extremos del conflicto a la dominación de su opuesto. No puede lograr la unidad sino mediante al aplastamiento del contrario.

Finalmente, está el proyecto hegeliano de reconstruir la identidad originaria entre sujeto y objeto y no antes de toda diferencia, ni más allá de ella, sino en medio de la diferencia y a través de ella. La filosofía debe mostrar la articulación orgánica, y no meramente mecánica y causal, de la multiplicidad finita. La identidad o forma, no existe por fuera de la diferencia. Ella se diferencia a sí misma, y de ese modo se da existencia y contenido.

La filosofía verdadera debe, pues, comprenderse a sí misma y al mundo histórico con el que tiene su origen. Pero comprendiendo el mundo, debe disolver las falsas oposiciones instauradas por doquier en virtud de la reflexión positivizante. Debe superar las falsas oposiciones generadas por la cultura de la subjetividad y por el espíritu del Norte. Más allá de las apariencias conflictivas, debe descubrir la nueva armonía ya en curso en la historia, que supera los antagonismos que la reflexión se empeña en eternizar. Por esta razón Hegel piensa que la filosofía que clausura una época, se constituye en principio de la siguiente. Porque la especulación filosófica supera y disuelve en la teoría, los antagonismos prácticos que la reflexión eterniza. La filosofía anticipa teóricamente la nueva reconciliación histórica, o mejor, saca a plena luz la armonía de un nuevo mundo que ya se esfuerza por nacer.

A modo de conclusión basta decir: la filosofía del derecho de Hegel no es sólo "la única teoría que está al nivel de desarrollo de la sociedad moderna". Más bien, es el desbordamiento de la sociedad liberal contemporánea, empeñada en reiterar sus propias contradicciones.